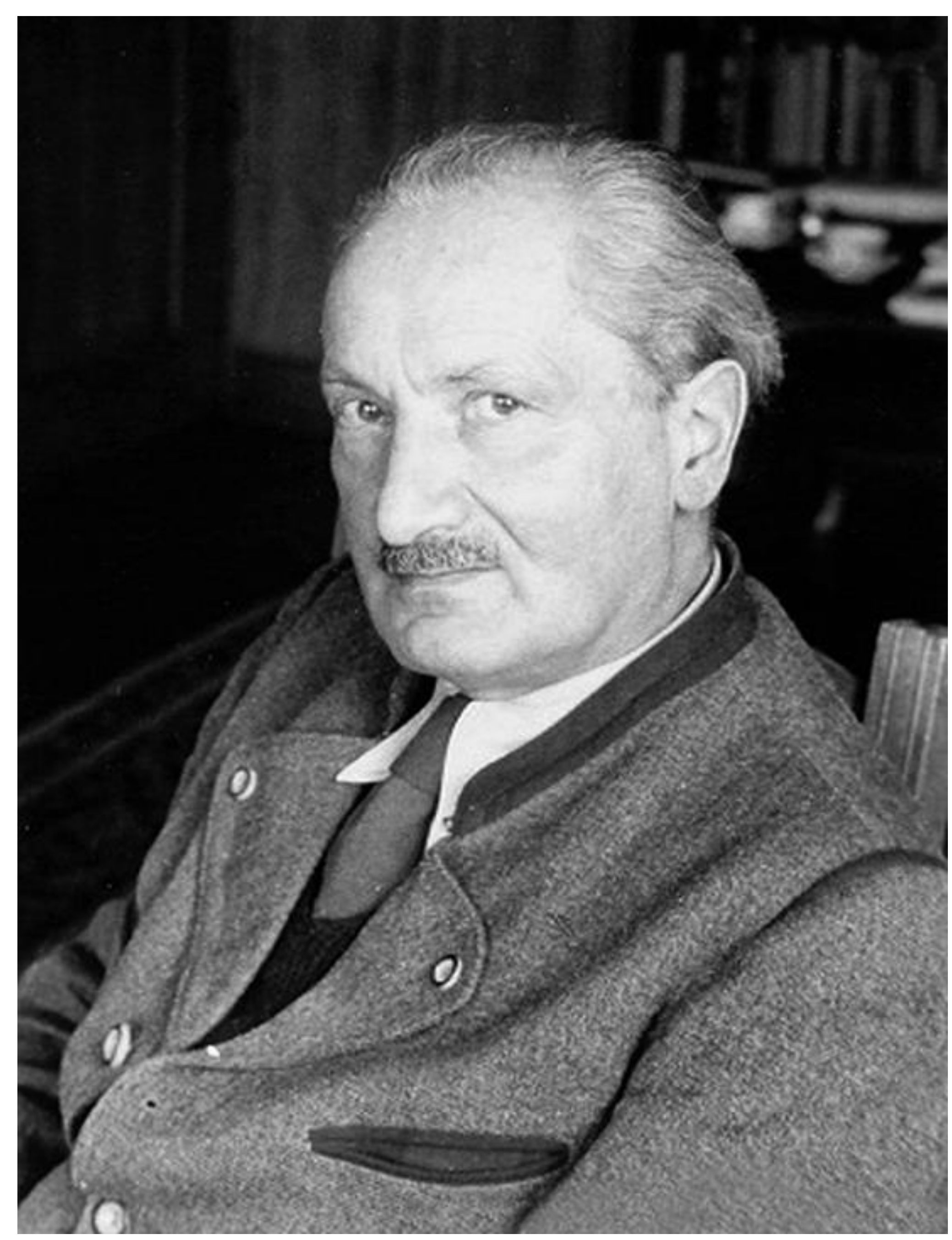
Martin Heidegger

¿Qué es la filosofía?



BIBLIOTECA DIGITAL MINERD-DOMINICANA LEE

Título original: *Was ist das —die Philosophie?*

Martin Heidegger, 1956

PRÓLOGO

Jesús Adrián Escudero

¿Qué papel puede jugar la filosofía en el momento en que la humanidad ha alcanzado la posibilidad técnica de una destrucción total del planeta? ¿Cuál es la tarea propia del pensar en la era atómica? ¿Cómo liberamos de la opresión tecnológica y restablecer los lazos perdidos con la naturaleza? Henos ante una serie de interrogantes que jalonan el pensamiento del Heidegger tardío. En este sentido, la conferencia *¿Qué es la filosofía?* (1956) se inscribe plenamente en la órbita del llamado viraje y retoma muchas de las cuestiones presentes en escritos como las póstumas *Contribuciones a la filosofía* (1936/38), *La época de la imagen del mundo* (1938), *Carta sobre el «humanismo»* (1946), *La pregunta por la técnica* (1953), *¿Qué significa pensar?* (1954), *Serenidad* (1955), *Identidad y diferencia* (1957) o *De camino al lenguaje* (1959). Desde la implacable crítica a la técnica y el supuesto final de la filosofía hasta el destino del ser, la fragmentación de la identidad humana o el papel constitutivo del lenguaje abordan una serie de problemas que se pueden aglutinar en torno a la pregunta fundamental: ¿qué es la filosofía y cuál es su verdadero tema? Diferentes testimonios autobiográficos, conferencias y lecciones universitarias insisten una y otra vez en que el ser es el único y auténtico tema de la filosofía[1].

Así, pues, la pregunta filosófica por antonomasia no es otra que la pregunta por el ser del ente. En opinión de Heidegger, la filosofía debe intentar traducir a lenguaje esa llamada del ser. Pero la tarea no es fácil. El problema estriba en que la filosofía habla el lenguaje instrumental y calculador de la técnica. El sentido originario de la filosofía se ha pervertido con la llegada de la era atómica, con la culminación de un gradual proceso de control y dominio de la naturaleza que se inició en los albores de la modernidad. La modernidad parte de la certeza de que la naturaleza se somete a principios mecanicistas (Descartes), de que la realidad puede interpretarse en términos matemáticos (Galileo) o de que el universo obedece a leyes universales (Newton). Instalado en un mundo de certezas absolutas y entregado a la sorda eficacia de la ciencia y de la técnica, el hombre moderno se siente seguro de sí mismo y dominador de todo cuanto le rodea.

Esta voluntad de dominio y control se agudiza en la época contemporánea desde el instante en que el mundo queda reducido a un enorme y complejo engranaje tecnológico que sólo responde a criterios utilitaristas, a una gigantesca fábrica que produce mercancías y hombres en serie[2]. Además, lo más grave es que este fenómeno de colonización tecno-científica se extiende a los ámbitos del arte y de la religión, invadiendo los espacios más íntimos de nuestro mundo de la vida. La cultura en conjunto se tiene por un fondo disponible de valores que pueden administrarse, calcularse y planificarse. De esta manera, se culmina el desmoronamiento de los viejos andamiajes del humanismo, arrojando al ser humano a una realidad que provoca una sensación de destierro y errancia. Heidegger no comparte el optimismo del diagnóstico hegeliano, según el cual el espíritu sigue su camino hasta alcanzar su plena realización. Por el contrario, la omnipresencia de la técnica amenaza con aumentar si cabe la dislocación y el ofuscamiento del hombre.

Sin embargo, ¿qué se esconde detrás de la idílica imagen de progreso racional que nos vende la civilización técnica? Un analista severo de la sociedad no puede ignorar el lado oscuro del aparente éxito de la racionalidad instrumental y de la sociedad de masas. En sintonía con Adorno, Horkheimer y Marcuse, Heidegger reconoce los riesgos de un preocupante embotamiento de la conciencia histórica, de una imparable estetización de las formas de vida, de una creciente mercantilización de las relaciones humanas o de una irrefrenable expansión de los medios de comunicación. El panorama no puede ser más desolador. La sintonía que el hombre establecía antaño con su entorno inmediato y la capacidad de asombro que éste le producía, se han transformado en monotonía, tedio y rutina. Así, por ejemplo, en las lecciones sobre Heráclito de los años 1943/44, Heidegger apunta con mordacidad que el aburrimiento y el vacío se apoderan del hombre moderno cuando éste ya no puede ir al cine, escuchar la radio, leer el periódico, asistir a un concierto o realizar un viaje[3]. En el reino de la certeza cartesiana, del orden geométrico de Spinoza, del mecanicismo de Hobbes o de la física de Newton no tiene cabida ni la sorpresa ni el asombro. Tal como sentenció Einstein: Dios no juega a los dados. Nos hallamos ante un universo plenamente determinado por leyes estrictamente causales que expulsa de la razón humana cualquier atisbo de contingencia y que condiciona por doquier nuestra visión del mundo. Heidegger habla de una pérdida del contacto directo con la realidad de las cosas sencillas que acaba por fracturar nuestra esencial armonía con el ser. A pesar de su crítica a la tradición metafísica, el autor está rehabilitando la tesis de la precariedad de la existencia humana y su exposición al decreto inescrutable del destino del ser.

Ahora bien, ¿cómo escapar a una atmósfera vital tan tediosa y asfixiante?

¿Cómo evitar la caída en la lógica de una planificación total de la vida? ¿Qué instante puede propiciar la ruptura con la monotonía y con la falsa sensación de seguridad? En *Contribuciones a la filosofía*, se habla del espanto ante el fenómeno de la maquinación, de un estado de ánimo fundamental que —de manera similar a la angustia de *Ser y tiempo*— provoca un sobresalto repentino, una sacudida de nuestra conciencia domesticada por las estructuras de la opinión pública[4]. Más tarde, Heidegger sustituye la experiencia del espanto por la de la serenidad o del desasimiento, es decir, la capacidad de resistirse al pensamiento de la dominación técnica, el esfuerzo por liberamos de la relación de servidumbre con los objetos técnicos, el originario entrelazamiento de las cosas en la amplia vastedad de lo que se da, el arte de mantenerse en la cercanía del ser en su modalidad más pura [5].

En este contexto, el lector de la conferencia *¿Qué es la filosofía?* advertirá de inmediato la importancia que Heidegger otorga a los estados de ánimo. Si el ser se sustrae a cualquier intento de representación, si el ser se oculta cuando queremos aprehenderlo conceptualmente, parece que sólo quede la posibilidad de un acceso afectivo al espacio de juego, al horizonte de sentido abierto por el mismo. Efectivamente, el acontecimiento del ser se manifiesta básicamente a partir de diferentes estados de ánimo como el espanto, la contención, el júbilo, el asombro, la angustia, la preocupación, el éxtasis o el aburrimiento. El pensamiento esencial arranca de este amplio registro de afecciones fundamentales. Si éstas cesan, «entonces todo se convierte en un cencerreo forzado de conceptos y en una cascarilla de palabras[6]». ¿En qué consiste entonces el pensar? ¿Qué es lo más cercano a la filosofía? Lo más próximo y originario es nuestro anclaje afectivo en el mundo. Hay que romper con la idea de que el pensamiento está libre de toda afección. Incluso «la frialdad del cálculo y la prosaica sobriedad de la planificación son signos característicos de una disposición anímica. (…) La razón misma, que se considera libre de todo influjo de las pasiones, está dispuesta a confiar en la evidencia lógico-matemática de sus principios y de sus reglas[7]».

Sólo desde el trasfondo de nuestras diferentes disposiciones anímicas experimentamos el mundo. La filosofía, en estrecha hermandad con la poesía, tiene la tarea de recapacitar sobre esta cercanía inmediata con el ser, es decir, pensar sobre la proximidad de las cosas de la vida. De hecho, ya siempre vivimos en esa proximidad. No se trata de forzar o disponer del ser como si se tratara de un utensilio, sino dejar que éste se desvele en el marco de una actitud meditativa, silente, devota, desasida y serena. Esta actitud adquiere en ocasiones un tono extremadamente mesiánico: por un lado, nos coloca en la órbita mística del maestro Eckhart, de Jakob Böhme o de Schelling; por otro lado, nos empuja a seguir las huellas de la experiencia sagrada recogida en poetas consagrados como

Rilke y Hölderlin. Heidegger asimila sin problema la ausencia de Dios en Hölderlin a la actual época de dominación técnica.

Evidentemente, no se trata de recuperar la relación cristiana entre Dios y creyente, sino de evidenciar la falta de sintonía entre lo humano y lo divino[8]. Con todo, esta situación de indigencia espiritual no implica tener una valoración pesimista de la realidad ni sugiere la decadencia o el final de la filosofía; más bien pretende invitarnos a volver sobre lo digno de ser pensado, a saber, nuestra originaria a la par que enigmática correspondencia con la apertura del ser.

¿Cómo se logra esa correspondencia? ¿Cómo se consigue entrar en comunicación con el misterio insondable del ser? Básicamente a través de un fenómeno de inmersión por el que nos dejamos llevar por la cercanía de las cosas mismas, un fenómeno que da la espalda a los mecanismos clásicos del pensamiento representativo. Esto significa negar la imagen clásica del hombre como el lugar de una autoconciencia espontánea que ordena categorialmente la realidad empírica. En su lugar hallamos un permanecer alerta y a la escucha de esa misteriosa llamada del ser. De ahí surge la devota imagen del «hombre como pastor del ser» elaborada tan minuciosamente en la *Carta sobre el «humanismo*[9]*»*. Podríamos decir que Heidegger sustituye la primacía que la tradición filosófica concede a la reflexión por un acto de conversión, de entrega meditativa al ámbito de iluminación en el que aparecen las cosas y las personas con las que familiarmente ya siempre mantenemos un contacto cotidiano y directo.

La filosofía, pues, debe volver sobre la esencial correspondencia entre ser y hombre, ya que ése es «nuestro lugar de permanencia, aunque sólo en raras ocasiones se traduce en una conducta que asumamos y despleguemos en propiedad[10]». No hay que razonar o descubrir causalmente esa correspondencia; simplemente hay que mostrarla y aceptarla como un don. Las cosas son, tienen ciertas cualidades objetivas; en cambio, el ser no es, no es susceptible de ninguna determinación positiva, sino que se da de una forma completamente anónima e impersonal. Esa donación no implica deuda y, sin embargo, compromete a quien la recibe en forma de un acontecimiento que se apropia de nosotros. Éste es el sentido que cabe dar a la expresión *Ereignis* en cuanto fenómeno que señala la originaria copertenencia, la fusión indisoluble de ser y hombre. El ser es quien posibilita el aparecer de las cosas y de los hombres, pero simultáneamente el ser como iluminación no se produciría sin el hombre.

En definitiva, el ser no encarna un fundamento absoluto, sino que es un constante venir a la presencia que sólo puede ser tímidamente pensado desde el

doble juego de donación y retracción, de ocultamiento y desocultamiento, de olvido y rememoración. Dios, la Razón, la Voluntad, el Espíritu o la Técnica son sólo cristalizaciones epocales del acontecimiento. El ser simplemente se da. Hay ser. Y el modo como cada época histórica determina ese darse, fija el tipo de relación que el hombre guarda con el ser. En la actualidad, el hombre vive inmerso en una concepción del mundo exclusivamente técnica. Un reduccionismo que Heidegger, por supuesto, rechaza. Ello explica la necesidad de abrir una nueva forma de acercarse a la realidad inmediata de la mano de una renovada actitud filosófica. Una actitud que ya no se somete a los dictámenes de la explotación y de la dominación, de la productividad y de la rentabilidad; una actitud que se entrega a la salvaguarda y a la custodia, a la escucha y al cuidado de nuestra originaria relación con el ser. He ahí el camino que esta conferencia nos invita a seguir.

Breve nota sobre la presente edición

¿Qué es la filosofía? es el texto de una conferencia que Heidegger pronunció en el mes de agosto de 1955 en la ciudad normanda de Cerisy-la-Salle y que debía servir como introducción a un coloquio sobre la esencia de la filosofía. La traducción se ha realizado a partir de la décima edición del texto alemán, publicado por primera vez con el título *Was ist das —die Philosophie?* por la editorial Günther Neske en el año 1956.

Existen diferentes modos de traducir el título alemán: desde una versión más literal *¿Qué es esto, la filosofía?* hasta otra más próxima al francés *¿Qué es eso de la filosofía?,* pasando por una perífrasis como *¿Qué es esa cosa llamada filosofía?* o la alternativa aún más atrevida de *¿Cuál es el enigma de la filosofía?* Sin embargo, en todos los casos el título remite directa y simplemente a la pregunta en torno a la naturaleza de la filosofía. De hecho, en un párrafo que el mismo Heidegger añadió a la hora de la publicación en alemán de la mencionada conferencia se dice *Was ist Philosophie?* De ahí que optemos por la expresión mucho más castellana y sencilla *¿Qué es la filosofía?* que, a nuestro juicio, se mantiene fiel a la intención de Heidegger.

En la actualidad se dispone de diferentes versiones castellanas, en concreto la de José Luis Molinuevo (Narcea, Madrid, 1978) y la más antigua de Adolfo Carpio (Editorial Sur, Buenos Aires, 1960). Aquí también cabría destacar la autorizada traducción francesa de Jean Beaufret y Kostas Axelos (Gallimard, París, 1957), así como la italiana de Cario Angelino (II Melangolo, Génova, 1981) y la inglesa de Jean T. Wilde y William Kluback (College and University Press, New Haven, 1956).

Por lo demás el texto no ofrece demasiadas dificultades desde el punto de vista conceptual.

Sólo en muy contadas ocasiones hemos considerado oportuno realizar alguna breve aclaración terminológica con el fin de facilitar la comprensión de la particular jerga heideggeriana. Las cursivas que aparecen a lo largo de la conferencia son del propio autor. En el caso de las citas en francés y de los

conceptos en latín las cursivas son del traductor. Por último, quisiéramos mostrar nuestro agradecimiento al Dr. Hermann Heidegger y al profesor Friedrich-Wilhelm von Herrmann por autorizar la inclusión del breve prólogo que acompaña a la presente edición y facilitamos los correspondientes derechos de traducción.

¿Qué es la filosofía?

[3[11]] Con esta pregunta tocamos un tema muy amplio y extenso. La amplitud del tema hace que éste permanezca indeterminado. Por eso, podemos abordarlo desde los más diversos puntos de vista y siempre daremos con algo correcto. Ahora bien, puesto que a la hora de tratar este tema tan amplio nos movemos en un vaivén de posibles consideraciones, corremos el riesgo de que nuestro coloquio quede sin el debido recogimiento.

Por esta razón, debemos intentar determinar la pregunta con mayor precisión, pues así dotaremos a nuestro coloquio de una dirección firme. De esta forma, encarrilamos el coloquio por un camino. Digo: por *un* camino. Y con ello admitimos que este camino no es ciertamente el único. Es más, debe quedar abierta la cuestión de si el camino, al que quisiera referirme a continuación, es en verdad un camino que nos permite plantear la pregunta y darle una respuesta.

Si admitimos que podemos encontrar un camino que nos permita determinar la pregunta con mayor precisión, surge inmediatamente contra el tema de nuestro coloquio una grave objeción. Cuando preguntamos: ¿Qué es la filosofía?, estamos hablando *sobre* la filosofía. Al plantear la pregunta de este modo, permanecemos aparentemente en una posición que se encuentra por encima, es decir, fuera de la filosofía. Pero el objetivo de nuestra pregunta es otro: se trata de penetrar *en* [4] la filosofía, de demorarnos en ella, de comportamos a su manera, es decir, se trata de «filosofar». De ahí que el camino de nuestro coloquio no sólo debe tener una dirección clara y bien definida, sino que esa dirección debe ofrecernos al mismo tiempo la garantía de que nos movemos dentro del horizonte de la filosofía y de que no damos vueltas a su alrededor.

Por tanto, el camino a recorrer por nuestro coloquio debe ser de una naturaleza y una dirección tales, que aquello de lo que la filosofía trata nos interese y nos afecte (*nous touche*), nos afecte directamente en nuestro ser mismo.

¿Pero no se convierte así la filosofía en una cosa relacionada con el mundo de los afectos y de los sentimientos?

«Con los bellos sentimientos se hace mala literatura». «*C'est avec les beaux*

sentiments que l'on fait la mauvaise littérature[12]». Esta sentencia de André Gide no sólo vale para la literatura, sino que todavía vale más para el caso de la filosofía. Los sentimientos, incluso los más bellos, no pertenecen a la filosofía. Se dice que los sentimientos son algo irracional. La filosofía, por el contrario, no sólo es algo racional, sino la verdadera administradora de la razón. Con esta afirmación ya hemos decidido, sin advertirlo, algo sobre lo que la filosofía es. Nos hemos anticipado a nuestra pregunta con una respuesta. Todo el mundo considera correcta la afirmación de que la filosofía es un asunto de la razón. No obstante, quizás esta afirmación sea una respuesta demasiado apresurada y precipitada a la [5] pregunta: ¿qué es la filosofía? Pues en seguida podemos replicar a esta respuesta con nuevas preguntas: ¿qué es la *ratio*, la razón? ¿Dónde y gracias a quién se ha decidido qué es la razón? ¿No se convirtió la razón misma en dueña de la filosofía? Si la respuesta es «sí», ¿con qué derecho? Si es «no», ¿de dónde recibe su misión y su papel? Si lo que se reconoce como razón fue establecido primera y exclusivamente por la filosofía a lo largo de toda su historia, no parece aconsejable dar anticipadamente por sentado que la filosofía es un asunto de la razón. Sin embargo, en el mismo momento en que ponemos en duda la caracterización de la filosofía como comportamiento racional, se vuelve igualmente dudoso el hecho de si la filosofía pertenece al ámbito de lo irracional. Pues quien pretenda determinar la filosofía como irracional, toma lo racional como criterio de delimitación y, por cierto, lo hace de tal manera que otra vez presupone como evidente lo que es la razón.

En cambio, si nosotros señalamos la posibilidad de que aquello a lo que se refiere la filosofía nos incumbe y nos afecta a nosotros los hombres en nuestra esencia, podría darse el caso de que esta manera de sentirse afectado no tuviera nada que ver con lo que habitualmente se entiende por afectos y sentimientos, en una palabra, con lo que habitualmente se entiende por lo irracional.

De lo dicho quedémonos de momento sólo con esto: hay que andarse con mucho cuidado a la hora de iniciar un coloquio con el título «¿Qué es la filosofía?».

[6] Se trata, en primer lugar, de colocar la pregunta en un camino claramente orientado para no perdernos en una espiral de representaciones arbitrarias y ocasionales en torno a la filosofía. Ahora bien, ¿cómo encontraremos un camino que nos permita determinar nuestra pregunta sin riesgos?

El camino, al que quisiera referirme ahora, está justamente delante de nosotros. Y precisamente por hallarse tan próximo a nosotros, nos resulta tan difícil dar con él. Pero, una vez lo hemos encontrado, seguimos moviéndonos por

él aún con torpeza. Preguntamos: ¿qué es la filosofía? Ya hemos pronunciado la palabra «filosofía» en bastantes ocasiones. Pero si ahora dejamos de emplearla como una etiqueta desgastada, si en lugar de eso escuchamos la palabra «filosofía» desde su origen, entonces suena así: φιλοσοφία. La palabra «filosofía» habla ahora en griego. La palabra griega es, en cuanto palabra *griega*, un camino. Por una parte, este camino está delante de nosotros, porque la palabra nos habla anticipadamente desde hace mucho tiempo; por otra parte, el camino ya se encuentra a nuestras espaldas, pues siempre hemos oído y dicho esa palabra. Según esto, la palabra griega φιλοσοφία es un camino por el que estamos caminando. Sin embargo, sólo lo conocemos de una manera muy imprecisa, por muchos conocimientos historiográficos que podamos atesorar y divulgar sobre la filosofía griega. La palabra φιλοσοφία nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego. [7] Y no sólo eso: la φιλοσοφία también determina el rasgo más íntimo de nuestra historia europea occidental. La expresión «filosofía europea occidental», que se oye con tanta frecuencia, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la «filosofía» es griega en su esencia; griego significa aquí: la filosofía es, en el origen de su esencia, de tal naturaleza que precisó del mundo de los griegos, y sólo de este mundo, para iniciar su despliegue.

Pero, en la época de su reinado moderno y europeo, la esencia originariamente griega de la filosofía estuvo gobernada y dominada por las representaciones del cristianismo. La Edad Media facilitó la transmisión y el predominio de estas representaciones. Sin embargo, no puede decirse que la filosofía se volviera por ello cristiana, es decir, que se convirtiera en un asunto de la fe depositada en la revelación y en la autoridad de la Iglesia. La afirmación «la filosofía es griega en su esencia» no dice otra cosa que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son en lo más profundo de su curso histórico originariamente «filosóficos». De esto da testimonio el surgimiento y el dominio de las ciencias. Precisamente por el hecho de emerger de las capas más profundas del curso histórico del Occidente europeo, a saber, del curso filosófico, las ciencias están hoy en día en condiciones de imprimir su particular sello a la historia del hombre sobre toda la tierra.

Consideremos por un momento lo que significa caracterizar una época de la historia humana en términos de «era atómica». [8] La energía atómica, descubierta y liberada por las ciencias, se presenta como aquel poder que debe determinar el curso de la historia. Por cierto, no habría ciencias si la filosofía no las hubiera precedido y se les hubiera anticipado. Ahora bien, la filosofía es: ἡ φιλοσοφία. Esta palabra griega enlaza nuestro coloquio con una tradición histórica. Dado que esta tradición es única, también resulta que es unívoca. La tradición designada con el nombre griego φιλοσοφία, tradición a la que nos remite la palabra histórica

φιλοσοφία, nos abre la dirección de un camino desde el cual podemos plantear la pregunta: ¿qué es la filosofía? La tradición no nos abandona a la fuerza coactiva que emana de lo pasado y de lo irrevocable. Transmitir, *délivrer*, significa liberar, es decir, dejarse llevar por la libertad de un diálogo con lo sido[13]. El nombre de φιλοσοφία, si realmente escuchamos la palabra y meditamos sobre lo escuchado, nos evoca la historia de la procedencia griega de la filosofía. La palabra φιλοσοφία forma parte, por así decirlo, de la partida de nacimiento de nuestra propia historia; incluso podríamos decir que forma parte de la partida de nacimiento de la actual época de la historia universal que llamamos era atómica. Por eso, sólo podemos plantear la pregunta «qué es la filosofía», si entablamos un diálogo con el pensamiento del mundo griego.

Pero no sólo aquello que es *objeto* de nuestra pregunta, la filosofía, tiene una procedencia griega, sino [9] también la manera *cómo* preguntamos, la manera en que todavía hoy preguntamos es griega.

Nos preguntamos: ¿qué es eso…? En griego, esto suena así: τί έστιν. Sin embargo, la pregunta por lo que algo es resulta ambigua. Podemos preguntarnos: ¿qué es aquello que se ve en lontananza? Y obtenemos la respuesta: un árbol. La respuesta consiste en que damos su nombre a una cosa que no reconocemos de una forma precisa.

Pero podemos seguir preguntando: ¿qué es esto que llamamos «árbol»? Con esta pregunta ya nos vamos aproximando al τί έστιν griego. Se trata de aquella forma de preguntar que Sócrates, Platón y Aristóteles llevaron a la práctica. Ellos preguntan, por ejemplo: ¿qué es la belleza? ¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es la naturaleza? ¿Qué es el movimiento?

Ahora bien, debemos concentrar nuestra atención en el hecho de que en las preguntas que venimos planteando no sólo se trata de delimitar con mayor exactitud qué es la naturaleza, qué es el movimiento o qué es la belleza, sino que en las mismas se ofrece simultáneamente una interpretación sobre el significado del «qué», del sentido en el que ha de comprenderse el τί. El significado del «qué», del *quid est*, del τὸ *quid*, remite al término de la *quidditas*, de la quiddidad[14]. Con todo, la *quidditas* se ha determinado de diversas maneras en las diferentes épocas de la filosofía. Así, por ejemplo, la filosofía de Platón ofrece una interpretación peculiar del significado del τί, un significado que remite a la noción de ιδέα. No es de ningún modo evidente que cuando preguntamos por el τί, por el *quid*, tengamos presente la «idea». [10] Aristóteles ofrece una interpretación del τί distinta de la de Platón. Kant todavía da otra explicación del τί, al igual que Hegel. La pregunta que

se realiza en cada caso a propósito del τί, del *quid*, del «qué», ha de determinarse cada vez de nuevo. En cualquier caso, se puede decir: cuando en relación con la filosofía preguntamos «¿qué es esto?», estamos planteando una pregunta originariamente griega.

Fijémonos bien: tanto el tema de nuestra pregunta, «la filosofía», como también la manera en que preguntamos «¿qué es esto…?», son dos cuestiones que por su origen siguen siendo griegas. Nosotros mismos formamos parte de ese origen, aun cuando no mencionemos ni una sola vez la palabra «filosofía». Tan pronto como pronunciamos la pregunta ¿qué es la filosofía? (no sólo en términos literales, sino tratando de reflexionar sobre su sentido), somos expresamente invitados a volver sobre este origen, somos re-clamados para y por ese origen. [La pregunta: ¿qué es la filosofía?, no es una pregunta que remita en sí misma a una especie particular de conocimiento (filosofía de la filosofía). Tampoco se trata de una pregunta historiográfica que esté interesada en explicar cómo empezó y cómo se desarrolló lo que se llama «filosofía». La pregunta es básicamente una pregunta histórica, es decir, una pregunta en la que está en juego nuestro destino colectivo[15]. Más aún: no es «una» pregunta, es *la* pregunta histórica de nuestra existencia europea occidental[16]].

Cuando nos sumergimos en el sentido global y originario de la pregunta: ¿qué es la filosofía?, nuestro preguntar encuentra, a través de su origen histórico, [11] una dirección hacia un futuro histórico. Hemos encontrado un camino. La pregunta misma es un camino que conduce desde la existencia de los griegos hasta nosotros mismos, si es que todavía no nos sobrepasa. Al perseverar en la pregunta, nos hallamos en camino de una ruta claramente orientada. No obstante, aún no tenemos la seguridad de que seamos capaces de recorrer ese camino de la manera adecuada. Ni siquiera podemos determinar con exactitud a qué altura del camino nos encontramos hoy. Desde hace mucho tiempo, existe la costumbre de caracterizar la pregunta que interroga por lo que es algo como la pregunta por la esencia. Esta pregunta se despierta cada vez que se ha oscurecido y enturbiado aquello por cuya esencia se pregunta, cada vez que la relación del hombre con lo preguntado se ha tambaleado o ha sufrido alguna sacudida.

La pregunta que guía nuestro coloquio concierne a la esencia de la filosofía. Si esta pregunta responde a una necesidad y no debe verse simplemente reducida a una pregunta aparente que se realiza a propósito de una conversación, entonces la filosofía en cuanto filosofía tiene que resultamos problemática. ¿Es esto cierto? Y si lo es, ¿hasta qué punto se nos ha vuelto problemática la filosofía? Evidentemente, una declaración de este tipo sólo la podemos efectuar si ya

tenemos una panorámica de la filosofía. Para ello es necesario que previamente sepamos qué es la filosofía. Así, de una manera extraña, nos vemos atrapados en el interior de un círculo. La filosofía misma parece ser este círculo. Suponiendo [12] que no pudiéramos liberamos inmediatamente de la órbita de este círculo, todavía nos restaría la posibilidad de dirigir nuestra mirada al círculo. ¿Hacia dónde debe volverse nuestra mirada? La palabra griega φιλοσοφία nos indica la dirección.

Aquí se hace necesaria una observación fundamental: cuando, ahora y después, prestamos oídos a palabras de la lengua griega, penetramos en un ámbito bien preciso y delimitado. Poco a poco nuestra reflexión comienza a darse cuenta de que la lengua griega no es simplemente una lengua como las demás lenguas europeas que conocemos. La lengua griega, y solamente ella, es λόγος. En el transcurso de nuestro coloquio deberemos tratar esta cuestión con mayor profundidad. Por el momento, baste señalar que en el caso de la lengua griega lo dicho en ella es, al mismo tiempo y de un modo señalado, aquello que lo dicho nombra. Cuando escuchamos una palabra griega en griego, seguimos su λέγειν, su modo directo e inmediato de mostrarse. La palabra muestra lo que está delante de nosotros. Gracias a la palabra escuchada ahora con oídos griegos, nos hallamos directamente en presencia de la cosa misma situada delante de nosotros y no frente a una pura expresión verbal.

La palabra griega φιλοσοφία se remonta a la palabra φιλόσοφος. Esta palabra es originariamente un adjetivo, como φιλάργυρος, amante de la plata, como φιλότιμος, amante del honor. La palabra φιλόσοφος fue acuñada presumiblemente por Heráclito. Esto significa que, para Heráclito, todavía no hay φιλοσοφία. Un άνήρ φιλόσοφος no es un hombre «filosófico». El adjetivo griego φιλόσοφος [13] dice algo completamente distinto a los adjetivos filosófico, *philosophique*. Un άνήρ φιλόσοφος es aquel que ὅς φιλεῖ τὸ σοφόν, que ama lo σοφόν; φιλεῖν, amar, significa aquí, en el sentido de Heráclito, ὁμολογεῖν, hablar tal como habla el Λόγοζ, es decir, corresponder al Λόγοζ. Esta correspondencia está en armonía con lo σοφόν. Armonía es ἀρμονία. El hecho de que un ser establezca con otro una relación de reciprocidad, el hecho de que ambos se avengan originariamente porque están dispuestos el uno para el otro, esta ἀρμονία es lo que distingue al φιλεῖν, al amar, tal como lo piensa Heráclito.

El άνήρ φιλόσοφος ama lo σοφόν. Resulta difícil traducir lo que esta palabra significa para Heráclito. Pero podemos aclararla siguiendo la interpretación que nos ofrece el mismo Heráclito, según la cual τὸ σοφόν quiere decir: Εν Πάντα, «Uno (es) Todo». «Todo» significa aquí: Πάντα τὰ ὄντα, el conjunto [de los entes], la totalidad del ente. Εν, el Uno, tiene el sentido de lo uno,

de lo único, de lo que une todo. Pero todo ente está unido en el ser. Lo σοφόν dice: todo ente es en el ser. Dicho de manera más rigurosa: el ser *es* el ente. Aquí «es» habla en un sentido transitivo y quiere decir tanto como «reúne». El ser reúne el ente en lo que éste tiene de ente. El ser es la reunión - Λόγοζ[17].

Todo ente es en el ser. Escuchar tal cosa suena trivial a nuestros oídos, cuando no ofensivo. Nadie tiene que preocuparse de que el ente pertenezca al ser. Todo el mundo sabe que el ente es [14] aquello que es. ¿Qué otra cosa le queda al ente sino esto: ser? Y, a pesar de todo, fue justamente este hecho —que el ente permanezca reunido en el ser, que el ente aparezca a la luz del ser— lo que en primera instancia asombró a los griegos, y solamente a ellos. El ente en el ser: esto fue lo que causó a los griegos el mayor de los asombros.

Con todo, los mismos griegos se vieron obligados a salvaguardar y proteger el carácter asombroso de lo más asombroso contra el ataque de la argumentación sofística, un tipo de argumentación que rápidamente fabricaba una explicación sobre cualquier asunto que resultaba comprensible para todo el mundo y que luego lanzaba al mercado. La salvaguarda de lo más asombroso —el ente en el ser— se produjo gracias a que unos pocos tomaron el camino que conduce hacia lo más asombroso, es decir, lo σοφόν. Se convirtieron así en aquellos que *aspiraban* a lo σοφόν y que, en virtud de su propia aspiración, despertaron y mantuvieron vivo en otros hombres el anhelo por lo σοφόν. El φιλεῖ τὸ σοφόν, aquella armonía con lo σοφόν mencionada anteriormente, la ἀρμονία, se convirtió así en una ὄρεξιζ, en una *búsqueda de,* en una *aspiración a* lo σοφόν. Lo σοφόν —el ente en el ser— se busca ahora de una forma expresa. Puesto que el φιλεῖν ya no guarda una armonía originaria con lo σοφόν, sino que es una aspiración particular que tiende a lo σοφόν, el φιλεῖ τὸ σοφόν se convierte en «Φιλοσοφία». La aspiración de la filosofía está determinada por el *Eros*.

Esta búsqueda que aspira a lo σοφόν, al Εν Πάντα, al ente en el ser, se traduce ahora en la pregunta siguiente: ¿qué es el ente en cuanto que es? Sólo ahora el pensamiento deviene [15] «filosofía». Heráclito y Parménides no eran todavía «filósofos». ¿Por qué no? Porque fueron los pensadores más grandes. La expresión «más grande» no expresa en este caso un juicio de valor sobre sus aportaciones, sino que remite a otra dimensión del pensar. Heráclito y Parménides fueron «grandes» en el sentido de que todavía estaban en armonía con el Λόγος, es decir, con el Ἑν Πάντα. El paso a la «filosofía», preparado por la sofística, fue dado en primer lugar por Sócrates y Platón. Casi dos siglos después de Heráclito, Aristóteles caracterizó este paso con la frase siguiente: και δή καί, τό πάλαι τε καί νυν καί άεί ζητούμενον καί άεί άπορούμενον, τί τό όν (*Met*. Z 1,1028 b 2ss). La

traducción reza como sigue: «Y así, la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, aquello hacia lo que se pone en camino (la filosofía) sin lograr nunca un acceso (a lo interrogado), se identifica con la pregunta: ¿qué es el ente? (τί τό όν)».

La filosofía busca lo que es el ente en cuanto que es. La filosofía está de camino al ser del ente, esto es, de camino al ente con la vista puesta en el ser. Aristóteles aclara esto añadiendo a la frase citada τί τό όν, ¿qué es el ente?, la explicación siguiente: τούτο έστι τίς ή ούσία. En la traducción leemos: «Esto (a saber, el τί τό όν) significa: ¿qué es la entidad del ente?». El ser del ente estriba en la entidad. Platón determina esta entidad —la ούσία— como ιδέα, Aristóteles como la ενέργεια.

[16] Por el momento todavía no es necesario explicar con más precisión qué entiende Aristóteles por ενέργεια y en qué medida se puede determinar la ούσία a través de la ενέργεια. Ahora sólo importa que prestemos atención a cómo Aristóteles delimita la filosofía en su esencia. En el libro primero de la *Metafísica (Met.* A 2, 982 b 9ss) dice lo siguiente: la filosofía es επιστήμη τών πρώτων άρχών και αίτιών θεωρητική [ciencia que contempla los primeros principios y causas]. Se suele traducir επιστήμη por «ciencia». Esto induce a error, porque con demasiada facilidad permitimos que se nos deslice la concepción moderna de «ciencia». La traducción de la palabra επιστήμη por «ciencia» también es errónea si entendemos «ciencia» en el sentido filosófico que le dan Fichte, Schelling y Hegel. La palabra επιστήμη deriva del participio έπιστάμενος. Así es llamado el hombre que es competente y experto en alguna cosa (competencia en el sentido de *appartenance*). La filosofía es επιστήμη τις, un tipo de competencia, θεωρητική, que posibilita el ϋεωρεῖν, es decir, buscar algo con la mirada, poner y mantener a la vista ese algo que la filosofía busca con la mirada. Por eso, la filosofía es επιστήμη θεωρητική [ciencia contemplativa]. Pero ¿qué es lo que la filosofía pone a la vista?

Aristóteles lo dice al nombrar los πρώται άρχαί και αίτίαι. Se traduce: «los primeros principios y las causas primeras», a saber, del ente. Según esto, los primeros principios y las causas primeras constituyen el ser del ente. En fin, después de dos mil quinientos años, sería hora de [17] pensar sobre la cuestión siguiente: ¿qué tiene que ver el ser del ente con algo así como «principio» y «causa»?

¿En qué sentido se piensa el ser para que cosas tales como «principio» y «causa» puedan determinar el ser-ente del ente y asumirlo por su cuenta?

Con todo, ahora debemos fijar nuestra atención en otra cosa. La citada frase de Aristóteles nos indica en qué dirección está en camino aquello que, desde Platón, se llama «filosofía». La frase ofrece una indicación sobre qué es la filosofía. La filosofía es un tipo de competencia particular que permite aprehender el ente con la mirada, poniendo a la vista *lo que* éste *es* en tanto que ente.

La pregunta que debe dotar a nuestro coloquio de fecunda inquietud y de movimiento, así como marcarle el rumbo a la pregunta: ¿qué es la filosofía?, ya la respondió Aristóteles. Nuestro coloquio, pues, ya no es necesario. Ha finalizado incluso antes de empezar. Se podrá objetar que la afirmación de Aristóteles sobre lo que es la filosofía no puede ser de ninguna manera la única respuesta a nuestra pregunta. En el mejor de los casos, es *una* respuesta entre muchas otras. Con la ayuda de la definición aristotélica de la filosofía uno puede representarse e interpretar tanto el pensamiento anterior a Aristóteles y Platón como también la filosofía posterior a la época de Aristóteles. De todos modos se advertirá con facilidad que la filosofía misma, y la manera como ésta concibe su propia esencia, [18] ha experimentado múltiples transformaciones durante los dos mil años siguientes. ¿Quién pretendería negarlo? Pero tampoco debemos pasar por alto el hecho de que la filosofía, desde Aristóteles hasta Nietzsche, continúa siendo la misma precisamente por esas transformaciones y a través de ellas. Pues esas transformaciones garantizan el parentesco en lo Mismo[18].

Con ello, de ningún modo queremos afirmar que la definición aristotélica de la filosofía tenga un valor absoluto. En el marco de la misma historia del pensamiento griego, no es más que una determinada interpretación del pensamiento griego y de la tarea que le fue encomendada. En ningún caso se puede retrotraer la caracterización aristotélica de la filosofía al pensamiento de Heráclito y Parménides; más bien todo lo contrario, la definición aristotélica de la filosofía es indiscutiblemente una continuación libre del pensamiento anterior a él y constituye su acabamiento. Y digo: una continuación libre, porque no se puede demostrar que las diferentes filosofías y las épocas de la filosofía surgen las unas de las otras como si obedecieran a la necesidad de un proceso dialéctico.

¿Qué se desprende de lo dicho para nuestro intento de abordar en un coloquio la pregunta: ¿qué es la filosofía? En primer lugar, que no debemos atenernos únicamente a la definición de Aristóteles. De aquí se desprende una segunda advertencia: debemos tener presentes las definiciones anteriores y posteriores de la filosofía. [19] ¿Y después? Después, a través de un ejercicio de abstracción en el que se comparan las diferentes definiciones, extraeremos el elemento que todas ellas tienen en común. ¿Y después? Después llegaremos a una

fórmula vacía que se acomoda a cualquier tipo de filosofía. ¿Y después? Después estaremos lo más alejados posible de una respuesta a nuestra pregunta. ¿Por qué razón se llega hasta este punto? Porque al proceder de la manera descrita, nos limitamos a compilar historiográficamente las definiciones existentes y las disolvemos en una fórmula general. De hecho, todo esto se puede realizar con un alarde de erudición y con la ayuda de un conjunto de comprobaciones bien precisas. Así no sentimos la menor necesidad de lanzamos a la filosofía y meditar sobre su esencia. De esta manera, obtenemos unos conocimientos variados, sólidos e, incluso, útiles acerca de cómo nos hemos representado la filosofía en el transcurso de su historia. Sin embargo, por este camino jamás alcanzaremos una respuesta genuina, es decir, legítima, a la pregunta: ¿qué es la filosofía? La respuesta sólo puede ser una respuesta filosofante, una respuesta que, en tanto respuesta[19], filosofe en sí misma. Pero ¿cómo debemos comprender esta afirmación? ¿En qué medida puede filosofar una respuesta en tanto que res-puesta? Ahora intentaré aclarar provisionalmente esta cuestión por medio de algunas indicaciones. Lo dicho hasta aquí será fuente de ulteriores inquietudes para nuestro coloquio. Será incluso la piedra de toque para comprobar si nuestro coloquio puede convertirse en un diálogo verdaderamente filosófico, [20] algo que escapa por completo a nuestro poder.

¿Cuándo es la respuesta a la pregunta: ¿qué es la filosofía?, una respuesta que filosofa? ¿Cuándo filosofamos? Evidentemente a partir del momento en que establecemos un diálogo con los filósofos. Esto supone que discutamos unos con otros sobre lo que ellos hablan. Este discutir unos y otros, un discutir que una y otra vez despierta el interés que los filósofos muestran por lo Mismo, es el hablar, el λέγειν en el sentido de διαλέγεσϋαι, el hablar en forma de diálogo. Dejamos abierta la cuestión de si el diálogo es necesariamente una dialéctica y de cuándo lo es.

Una cosa es constatar y describir las opiniones de los filósofos. Otra muy distinta, discutir con ellos sobre lo que dicen, es decir, sobre lo que hablan.

Establecido, pues, que los filósofos son interpelados por el ser del ente para que digan qué es el ente en cuanto que es, nuestro diálogo con los filósofos también tiene que sentirse interpelado por el ser del ente. Nosotros mismos, a través de nuestros pensamientos, debemos salir al encuentro de aquello hacia lo que camina la filosofía. Nuestro hablar debe estar en co-rrespondencia con aquello que ha interpelado a los filósofos[20]. Cuando logramos esta co-rrespondencia, respondemos en un sentido genuino a la pregunta: ¿qué es la filosofía? La palabra alemana «antworten» (responder) significa en realidad tanto como «ent-sprechen»

(co-rresponder). La respuesta a nuestra pregunta [21] no se agota en una afirmación que replique a la pregunta, estableciendo y comprobando las diferentes representaciones en torno al concepto de «filosofía». La respuesta no es una simple afirmación que replique [a la pregunta] (*n'est pas une réponse*); antes bien, la respuesta es la co-rrespondencia (*la correspondance*) que corresponde al ser del ente. Pero en seguida queremos saber qué cosa constituye el elemento característico de la respuesta entendida como correspondencia. En definitiva, todo se reduce a que logremos una correspondencia antes de que empecemos a teorizar sobre ello.

La respuesta a la pregunta: ¿qué es la filosofía?, consiste en que correspondamos a aquello hacia lo que está en camino la filosofía. Y esto es: el ser del ente. Desde el inicio prestamos oídos a lo que la filosofía ya nos ha transmitido en esa correspondencia; la *filosofía*, es decir, la φιλοσοφία comprendida en sentido griego. Sólo *así* logramos la correspondencia, es decir, la respuesta a nuestra pregunta, manteniendo el diálogo con aquello hacia lo que nos entrega —es decir, nos libera— la tradición de la filosofía. No damos con la respuesta a nuestra pregunta recorriendo el espectro historiográfico de las definiciones de la filosofía, sino dialogando con aquello que nos ha sido transmitido por la tradición como ser del ente.

Este camino hacia la respuesta a nuestra pregunta no es una ruptura con la historia, no es una negación de la historia; más bien, se trata de una apropiación y transformación de lo transmitido [22] por la tradición. El término «destrucción» tiene en cuenta una tal apropiación de la historia. El sentido de este término se ha delimitado con claridad en *Ser y tiempo* (§ 6). Destruir no significa aniquilar, sino desmontar, desmantelar, arrinconar los enunciados puramente historiográficos sobre la historia de la filosofía. Destruir significa: abrir nuestros oídos, liberarlos a lo que en la tradición se nos transmite como ser del ente. Escuchando esta llamada llegamos a la correspondencia.

Ahora bien, mientras decimos esto, nos asalta una duda, una duda que podríamos formular en los siguientes términos: ¿acaso debemos realizar primero el esfuerzo por llegar a una tal correspondencia con el ser del ente? ¿Acaso no estamos nosotros, los hombres, ya siempre en esa correspondencia y, por cierto, no sólo *de facto* sino a partir de nuestra propia esencia? ¿No constituye esa correspondencia el rasgo fundamental de nuestro ser?

Así es, en verdad. Pero si es así, ya no podemos decir que tengamos que llegar primero a esa correspondencia. Y, sin embargo, lo decimos con todo derecho. Pues si bien es cierto que permanecemos siempre y en todas partes en la

correspondencia con el ser del ente, sólo rara vez prestamos atención a la llamada del ser. La correspondencia con el ser del ente se mantiene siempre como nuestro lugar de permanencia, aunque sólo en raras ocasiones se traduce en una conducta que asumamos y despleguemos en propiedad. Sólo cuando sucede esto, correspondemos auténticamente a aquello que concierne a la filosofía, la cual [23] está en camino del ser del ente. La filosofía es la correspondencia con el ser del ente, pero lo es única y exclusivamente cuando la correspondencia se realiza expresamente, permitiendo así que se desarrolle y complete este desarrollo. Esta correspondencia acaece de distintas maneras: según hable la llamada del ser, según sea ésta oída o desoída, según sea dicho o silenciado lo oído. Nuestro coloquio puede brindarnos la ocasión para reflexionar sobre esta cuestión.

Ahora sólo pretendo ofrecer unas palabras introductorias a nuestro coloquio. Quisiera volver sobre lo expuesto hasta aquí y ponerlo en relación con lo que habíamos comentado a propósito de la frase de André Gide sobre los «bellos sentimientos». *Φιλοσοφία* es la correspondencia realizada expresamente, que habla en cuanto atiende a la llamada del ser del ente. La co-rrespondencia escucha la voz de la llamada. Lo que nos llama como voz del ser determina nuestro corresponder. «Corresponder» significa entonces: estar de-terminado [afectivamente], *être disposé*, por el ser del ente. *Dis-posé* significa aquí literalmente: expuesto, iluminado y, por eso, puesto en las múltiples relaciones con lo que es. El ente como tal determina el hablar de manera que hace concordar (*accorder*) el decir con el ser del ente. La correspondencia es siempre y necesariamente, y no sólo de forma ocasional y casual, una correspondencia dispuesta [por la llamada]. Está en una disposición afectiva. Y sólo sobre la base de esta disposición (*disposition*) el [24] decir propio de la correspondencia recibe su precisión, su determinación.

La correspondencia, en cuanto dis-puesta y de-terminada afectivamente, se halla esencialmente en un estado de ánimo[21]. Por ello, nuestro comportamiento se acomoda [a la llamada] en cada caso de una u otra forma. Así entendido, el estado de ánimo no es una melodía de sentimientos que afloren por casualidad y que sólo sirvan al corresponder de acompañamiento. Cuando caracterizamos la filosofía en términos del corresponder dispuesto [por la llamada], de ningún modo estamos pretendiendo abandonar el pensamiento al capricho del azar y a las oscilaciones de los estados sentimentales. Más bien al contrario, se trata únicamente de mostrar que toda precisión del decir se funda en una disposición de la correspondencia —digo de la correspondencia, de la *correspondance*— que presta atención a la llamada.

Pero, ante todo, la referencia a la esencial disposición afectiva del corresponder no es una invención moderna. Los pensadores griegos, Platón y

Aristóteles, ya advirtieron que la filosofía y el filosofar pertenecen a aquella dimensión del hombre que nosotros llamamos estado de ánimo (en el sentido de estar dis-puesto y determinado afectivamente).

Platón dice (*Teeteto* 155d): μάλα γάρ φιλοσόφου τούτο τό πάθος, τό θαυμάζειν, ού γάρ άλλη άρχή φιλοσοφίας ή αύτη. «Es muy característico de un filósofo eso que llamamos el πάθος —el asombro; efectivamente, no hay otro origen de la filosofía que ejerza un dominio mayor que éste».

El asombro, en cuanto πάθος, es la άρχή de la filosofía. [25] Debemos comprender la palabra griega άρχή en su sentido pleno. La άρχή nombra aquello de donde procede algo. Pero este «de dónde» no es abandonado en el momento de su partida; antes bien, la άρχή se convierte, en consonancia con lo que dice el verbo άρχειν, en aquello que domina sin cesar. El πάθος del asombro no se halla sencillamente al inicio de la filosofía como, por ejemplo, el acto de lavarse las manos que precede a una operación quirúrgica. El asombro sostiene y domina la filosofía desde el principio hasta el final.

Aristóteles afirma la misma cosa (*Met*. A 2, 982 b 12ss): διά γάρ τό ϋαυμάζειν οί άνθρωποι και νυν και τό πρώτον ήρξαντο φιλοσοφεΐν. «Los hombres, tanto ahora como antes, llegaron a través del asombro al origen que domina el filosofar» (a aquello de donde arranca el filosofar y que continuamente gobierna su curso).

Pretender que Platón y Aristóteles se limitan aquí a constatar que el asombro es la causa del filosofar sería muy superficial y, ante todo, extraño al modo de pensar de los griegos. Si fueran de esa opinión, esto vendría a decir lo siguiente: en algún momento los hombres se asombraron, a saber, se asombraron del ente, del hecho de que es y de qué es. Impulsados por este asombro, comenzaron a filosofar. Pero tan pronto como la filosofía se puso en marcha, el asombro entendido como impulso se convirtió en algo superfluo, hasta el punto de que desapareció. Pudo desaparecer porque sólo se trataba de un impulso. Ahora bien, el asombro es άρχή, domina de cabo a rabo cada paso de la filosofía. El asombro es [26] πάθος. Generalmente se traduce πάθος por pasión, apasionamiento, sentimientos en efervescencia. Pero πάθος guarda una estrecha relación con πάσχειν, que significa sufrir, soportar, tolerar, sobrellevar, dejarse llevar por, dejarse determinar por. Como sucede siempre en estos casos, no deja de ser arriesgado traducir πάθος por estado de ánimo cuando queremos dar a entender dis-posición y de-terminación afectivas. No obstante, debemos correr el riesgo, porque es la única traducción que nos guarda de la moderna representación psicológica de la palabra πάθος. Sólo si

comprendemos el πάθος como estado de ánimo o disposición anímica (*disposition*), podemos caracterizar con mayor precisión el θαυμάζειν, el asombro. Al asombrarnos nos demoramos en nosotros mismos (*étre en arrét*). En cierto modo retrocedemos ante el ente, ante el hecho de que es, y de que es así y no de otro modo. Pero el asombro tampoco se agota en este retroceder ante el ser del ente. El asombro, en su retroceder y en su demorarse, es al mismo tiempo arrastrado y, por así decirlo, encadenado por aquello ante lo que retrocede. El asombro es así la disposición afectiva en la que y para la que se abre el ser del ente. El asombro es el estado de ánimo desde el cual los filósofos griegos accedieron a la correspondencia con el ser del ente.

El estado de ánimo que llevó al pensamiento a plantear de una manera radicalmente nueva la pregunta heredada de la tradición: «qué es, pues, el ente en cuanto que es», es de una especie completamente distinta e inauguró con ello una nueva época de la filosofía. [27] En sus *Meditaciones*, Descartes no aborda sólo, ni en primer lugar, la pregunta τί τό όν: ¿qué es el ente en cuanto que es? Descartes pregunta: ¿cuál es aquel ente que, en el sentido del *ens certum*, es el ente verdadero? Descartes considera que la esencia de la *certitudo* ha sufrido entretanto una metamorfosis. En la Edad Media, *certitudo* no significa certeza, sino la firme delimitación de un ente en aquello que es. Aquí *certitudo* todavía es sinónimo de *essentia*. En cambio, Descartes mide aquello que verdaderamente *es* de una manera diferente. Para él, la duda deviene en aquel estado de ánimo en el que la disposición afectiva vibra en consonancia con el *ens certum*, con el ente en su certeza plena. La *certitudo* se convierte en aquella fijación del *ens qua ens* que resulta de la indubitabilidad del *cogito (ergo) sum* para el *ego* del hombre. En virtud de este planteamiento, el *ego* se convierte en el *sub-iectum* por excelencia y, de este modo, la esencia del hombre entra por primera vez en el campo de la subjetividad entendida como egoidad. El decir de Descartes recibe de la disposición a esta *certitudo* la determinación de un *clare et distincte percipere*. El estado de ánimo de la duda es el asentimiento positivo a la certeza. De aquí en adelante la certeza se alza en la forma que determina la verdad. El estado de ánimo generado por la confianza en la certeza absoluta del conocimiento, certeza alcanzable en todo momento, continúa siendo el πάϋος y, con ello, la άϱχή de la filosofía moderna.

Ahora bien, ¿en qué consiste el τέλος, la consumación de la filosofía moderna, en el caso de que podamos hablar de ello? [28] ¿Está determinado este final por otro estado de ánimo? ¿Dónde hemos de buscar la consumación de la filosofía? ¿En Hegel o en la filosofía tardía de Schelling? ¿Y qué pasa con Marx y Nietzsche? ¿Se salen de la órbita de la filosofía moderna? En caso contrario, ¿cómo determinar el puesto que ocupan [en la historia de la filosofía]?

Da la impresión de que sólo planteamos preguntas de carácter historiográfico. Pero, en verdad, estamos pensando en la esencia futura de la filosofía. Intentemos escuchar la voz del ser. ¿En qué estado de ánimo coloca esa voz al pensamiento de nuestros días? Resulta difícil responder a esta pregunta de una manera unívoca. Presumiblemente impera un estado de ánimo fundamental. Pero éste todavía permanece oculto para nosotros. Esto podría ser un signo indicador de que nuestro actual pensamiento aún no ha encontrado su propio camino. Sólo encontramos diferentes estados de ánimo del pensar. Por un lado, se oponen la duda y la desesperación y, por otro lado, la obsesión ciega por principios no sometidos a examen. Miedo y angustia se mezclan con esperanza y confianza. A menudo y de una forma prolongada da la sensación de que el pensar, que se manifiesta en la modalidad de la representación razonante y del cálculo, estuviera plenamente libre de cualquier estado de ánimo. Pero también la frialdad del cálculo y la prosaica sobriedad de la planificación son signos característicos de una disposición anímica. No sólo esto: incluso la razón misma, que se considera libre de todo influjo de las pasiones, está —en tanto que razón— dispuesta a confiar en la evidencia lógico-matemática [29] de sus principios y de sus reglas.

La filosofía es la correspondencia expresamente asumida y en desarrollo, que corresponde a la llamada del ser del ente. Sólo experimentando el modo en que la filosofía es, aprendemos a conocer y saber qué es eso de la filosofía. La filosofía es en el modo del corresponder que sintoniza con la voz del ser del ente.

Este co-rresponder es un hablar. Está al servicio del *lenguaje*. Hoy en día nos resulta difícil entender lo que esto significa, porque nuestra representación corriente del lenguaje ha sufrido extrañas metamorfosis. Y en virtud de estas metamorfosis, el lenguaje aparece como un instrumento de la expresión. Así, se tiene por más justo decir: el lenguaje está al servicio del pensar, en lugar de decir: el pensar, como co-rresponder, está al servicio del lenguaje. Pero, sobre todo, la actual representación del lenguaje está lo más alejada posible de la experiencia griega del lenguaje. La esencia del lenguaje se manifiesta a los griegos como λόγος. Sin embargo, ¿qué significa λόγος y λέγειν? Sólo hoy, a través de las diversas interpretaciones del λόγος, comenzamos lentamente a penetrar con la mirada en su esencia originariamente griega. Con todo, no podemos regresar a esa esencia griega del lenguaje, ni podemos asumirla sin más. Muy al contrario, debemos establecer un diálogo con la experiencia griega del lenguaje en tanto que λόγος. [30] ¿Por qué? Porque sin una reflexión adecuada sobre el lenguaje jamás sabremos de verdad lo que es la filosofía en el sentido del co-rresponder que hemos caracterizado anteriormente, jamás sabremos lo que es filosofía como un modo privilegiado del decir.

Ahora bien, ya que la poesía, si la comparamos con el pensar, está al servicio del lenguaje de una manera totalmente distinta y privilegiada, nuestro coloquio —que medita sobre la filosofía— se ve necesariamente obligado a examinar la relación entre el pensamiento y la poesía. Entre el pensamiento y la poesía reina un parentesco profundamente oculto, porque en su servicio al lenguaje ambos hacen uso del lenguaje y se prodigan en él. No obstante, entre el uno y el otro subsiste al mismo tiempo un abismo, pues «habitan sobre montañas muy separadas[22]».

Ahora se podría exigir, con todo derecho, que nuestro coloquio se restringiera a la pregunta por la filosofía. Esta restricción sólo sería posible, e incluso necesaria, si en el marco de nuestro coloquio se pusiera de manifiesto que la filosofía es una cosa distinta a cómo la venimos interpretando hasta ahora: un corresponder que traduce a lenguaje la llamada del ser del ente.

Dicho con otras palabras: nuestro coloquio no se propone la tarea de dibujar un programa de contornos fijos. En realidad quisiera esforzarse por disponer a todos aquellos que participan en él para un recogimiento meditativo en el que nos interpele lo que llamamos el ser del ente. [31] Al nombrarlo, pensemos en lo que ya decía Aristóteles:

«El ser-que-está-siendo se manifiesta de múltiples maneras[23]». Tó óv λέγεται πολλαχώς.



Martin Heidegger (Messkirch, Baden-Wurtemberg, Alemania; 26 de septiembre de 1889 – Friburgo de Brisgovia, Baden-Wurtemberg, Alemania; 26 de mayo de 1976). Considerado como uno de los filósofos más complejos e importantes del siglo XX, una de las máximas figuras de la filosofía moderna. Muy influenciado por los presocráticos, por Kierkegaard y por Nietzsche, en su obra más destacada, *Ser y tiempo* (1927), se interesa de lo que consideraba la cuestión filosófica esencial: ¿Qué es ser? Desde entonces, su producción científica y ensayística fue muy extensa.

Notas

[1] Cf., por ejemplo, M. Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie». En *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, ^{2} 1976, p. 81; *Die Frage nach dem Sein selbst*. En *Heidegger Studien* (1986) 2:1; o la última carta oficial redactada con motivo del X *Coloquio Heidegger* celebrado en Chicago el año 1976 (en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* [GA 16], Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, p. 747).

[2] Cf., por ejemplo, M. Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes». En *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ^{6} 1980, pp. 82-92; «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens». En *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, ^{2} 1976, pp. 64-65; *Besinnung* (GA66), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1997, pp. 16-27.

[3] Cf. M. Heidegger, *Heraklit* (GA 55), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994, p. 84.

[4] Cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994, pp. 107-110.

[5] Cf. M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche* (GA 77), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, pp. 182ss; *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen, 1959, pp. 20ss; y *Die Kunst und der Raum*, Erker Verlag, St. Gallen, ^{3} 1996, p. 10.

[6] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994, p. 21.

[7] M. Heidegger, *Was ist das —die Philosophie?*, Günther Neske, Pfullingen, ^{,0} 1992, pp. 28-29.

[8] Cf. M. Heidegger, «Wozu Dichter?». En *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ^{6} 1980, pp. 248ss.

[9] M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*. En *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ^{2} 1978, p. 328.

[10] M. Heidegger, *Was ist das —die Philosophie?*, Günther Neske, Pfullingen, [10] 1992, p. 22.

[11] Los números entre corchetes remiten a la paginación de la edición alemana.

[12] André Gide, *Dostoiewsky*, París, 1923, p. 247.

[13] Aquí Heidegger distingue claramente entre *das Vergangene*, lo pasado, lo que ha desaparecido irrevocablemente, lo enterrado por el pasado, y *das Gewesene*, lo sido, la historia acontecida, lo que todavía permanece vivo y activo para nuestro presente, lo que todavía tiene la capacidad de influir sobre nuestro destino. Esta distinción guarda una estrecha relación con la diferencia que se establece unas páginas después entre *Geschichte* (historia) e *Historie* (historiografía). [Nota del Traductor]

[14] Heidegger utiliza el término alemán *die Washeit* para traducir la *quidditas*. De un modo general, la expresión latina *quidditas* se emplea en el sentido de esencia. Los escolásticos entienden la *quidditas* como el *qué* de la cosa. Y, como señala el texto de Heidegger, el modo de interpretar la *quidditas* depende en gran medida de la manera en que se interpreta semejante qué. [Nota del Traductor]

[15] Aquí aparece la distinción entre *Geschichte* e *Historie* que se señalaba en la nota anterior. *Historie* hace referencia a la ordenación cronológica de los hechos históricos, al establecimiento lineal y progresivo de secuencias históricas. Una tarea que, según Heidegger, ocuparía básicamente al historiador. En cambio, el término *Geschichte*, que procede del verbo *geschehen* (acontecer, acaecer, suceder), remite al acontecer mismo de la historia, al proceso de gestación histórica al que está sometida cualquier parcela de la realidad (tanto si se trata de la existencia humana como de la filosofía, del arte o de la técnica). La historia no se refiere a los sucesos que se dan dentro del mundo, sino al mismo acontecimiento del ser que se convierte en destino. Obviamente ésta es una tarea que ocupa principalmente al filósofo. Además, no hay que olvidar que la palabra *Geschichte* evoca la voz *Geschick*, a saber, el modo como está ordenada la realidad, la forma intersubjetivamente vinculante en la que el ser acontece, se manifiesta, se hace patente o, como dice el texto de Heidegger, la manera en que está dispuesta la llamada del ser. A tenor de la cartografía del ser que Heidegger realiza en otros textos, el ser —que la historia de la metafísica siempre habría interpretado desde la perspectiva del ente— ha acontecido de diversas maneras en la historia del pensamiento occidental: como idea en Platón, como *enérgeia* en Aristóteles, como

Dios en la escolástica, como *cogito* en Descartes, como espíritu en Hegel, como voluntad de poder en Nietzsche o como engranaje (*Gestell*) en la actual sociedad industrial organizada en tomo al control y a la dominación de las fuerzas de la naturaleza por medio de la técnica. Teniendo en cuenta lo dicho, hemos optado por traducir *Geschichte* y *geschichtlich* por «historia» e «histórico», *Geschick* por «destino colectivo», mientras que en los casos de *Historie* e *historisch* nos inclinamos por «historiografía» e «historio— gráfico». [Nota del Traductor]

[16] Los corchetes figuran en el original alemán. Probablemente se añadieron en el momento de la publicación de la conferencia. [Nota del Traductor]

[17] Cf. *Vortrage und Aufiatze*, 1954, pp. 207-229. [Hay traducción castellana de Eustaquio Barjau del artículo *Lógos* en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 179-199]. En el mencionado artículo, Heidegger realiza una interesante equiparación entre el verbo griego λέγειν, el latino *legere y* el alemán *legen*. En estos tres casos, más allá del sentido habitual de «poner, extender o colocar», también estaría en juego el significado de «ir a buscar y juntar, recoger, albergar o reunir». Como recuerda Heidegger, λέγειν es ciertamente «un decir y un hablar», si bien en su significado más propio y genuino remite al acto de «recoger» o «reunir». Pero no se trata de un simple amontonar o apilar, sino de un dejarse interpelar por todo aquello que está delante de nosotros con el fin de reestablecer el vínculo originario con lo que está desoculto, con lo que está presente, con lo que está delante como totalidad. Sólo así pertenecemos al Λόγος, es decir, logramos la correspondencia con el ser. De ahí surge la interpretación heideggeriana de Λόγος como «posada que recoge y reúne», como «reunión originaria» con el «Uno que todo lo une» en el sentido de Heráclito. Nos hallamos ante un planteamiento que entronca directamente con el fenómeno del *Ereignis* («acontecimiento apropiador»), término con el que el segundo Heidegger intenta explicar la esencial co-pertenencia de hombre y ser, es decir, ese peculiar juego de apropiación mutua entre hombre y ser. Un juego que huye de las reglas del pensar científico y técnico para entregarse serenamente a la llamada del ser y escuchar su voz. Sólo en esta renuncia voluntaria a todo intento de manipulación del mundo, sólo en este dejar ser al ente tal como se manifiesta se alcanza la correspondencia. [Nota del Traductor]

[18] Ésta es una idea recurrente en el segundo Heidegger. Desde *Identidad y diferencia* (1957) y *Poéticamente habita el hombre* (1951) hasta *Contribuciones a la filosofía* (1936/38) y *La pregunta por la técnica* (1953) se afirma que el filósofo se limita a decir siempre lo mismo (*das Selbe*), pero no de igual manera (*das Gleiche*). En efecto, se dice lo mismo, a saber, el ser del ente, aunque se aborda de diferentes

formas. Estos diferentes modos de decir lo mismo, de plantear una y otra vez la misma cuestión del ser, da lugar a los grandes temas del pensamiento tardío de Heidegger: la superación de la metafísica, la esencia de la poesía, el nihilismo, la tecnocracia, la función del lenguaje o la concepción del hombre como lugar de manifestación de la verdad del ser. [Nota del Traductor]

[19] Heidegger está jugando en este pasaje con el sentido antiguo de la palabra *Antwort*, que se compone de la raíz *Wort* (palabra) y el prefijo *ant—*, forma arcaica de *ent—*, que denota la idea de reciprocidad, de contraposición, de alejamiento o de distanciamiento. De hecho, en el diccionario de los hermanos Grimm, fuente de consulta habitual de Heidegger, se señala que en el alto alemán existía la palabra *Gegenwort* para expresar el acto de replicar a, oponerse a o de hacer frente a una situación, de manifestarse en contra de algo, de posicionarse críticamente frente a una opinión. En los casos en que Heidegger utiliza la palabra alemana *Antwort* en el sentido aquí descrito intercala un guión, escribiendo *Ant-wort*. Una vez efectuada esta aclaración, creemos que se puede mantener el criterio empleado por el autor. Así, traducimos *Antwort* por «respuesta» y *Ant-wort* por «res-puesta». [Nota del Traductor]

[20] Siguiendo el criterio de la nota anterior, mantenemos como Heidegger la separación del prefijo «co-» para conservar la idea de reciprocidad que el texto pretende transmitir aquí. [Nota del Traductor]

[21] Topamos aquí con diferentes construcciones terminológicas elaboradas a partir de la raíz alemana *stimmen: Stimmung, gestimmen* y *Gestimmtheit, bestimmen* y *Bestimmheit*. Toda una gama de expresiones que resaltan el componente afectivo y anímico en el que se encuentra fácticamente instalada la correspondencia. Evidentemente, Heidegger se está haciendo eco de la idea ya planteada en *Ser y tiempo* de que nuestro acceso al mundo está determinado constitutiva y cooriginariamente por la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y la comprensión (*Verstehen*). Con este planteamiento se pretende contrarrestar el injustificado privilegio que la tradición filosófica ha concedido a la racionalidad puramente teórica en detrimento de las pasiones y de los contextos prácticos en los que se inserta toda acción humana. En *Contribuciones a la filosofía* se desarrolla y amplía la teoría de los estados de ánimo. Éstos ya no sólo juegan un papel primordial en la formación de la identidad de los individuos, sino que ahora se extrapolan a las diferentes épocas históricas. Esto significa que cada época histórica está marcada y caracterizada por un peculiar estado de ánimo. Así, por ejemplo, como reconoce el mismo Heidegger unas líneas más abajo, el hombre griego empezó a filosofar a partir de un estado de ánimo fundamental como el asombro. A partir de esta breve

aclaración, traducimos *Stimmung* preferentemente por «estado de ánimo» (aunque en ocasiones también recurrimos a la expresión «disposición anímica»), *gestimmt* por «dispuesto afectivamente (por)», *Gestimmtheit* por «disposición afectiva» o «estar dispuesto afectivamente (por)», *bestimmt* por «determinado afectivamente (por)» y *Bestimmtheit* por «determinación afectiva» o «estar determinado afectivamente (por)». Se entiende que estamos determinados por la llamada del ser que en cada caso nos coloca en cierta disposición o estado de ánimo. Cuando Heidegger quiere dotar a estos términos de un sentido transitivo intercala un guión entre el prefijo y la raíz de la palabra. En estos casos, como en los mencionados en notas anteriores, respetamos el criterio del autor. [Nota del Traductor]

[22] Hölderlin, *Patmos*, vv. 11-12. [Nota del Traductor]

[23] Cf. *Sein und Zeit*, § 7 B. [Hay traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003]